

A (PÓS-)VERDADE NA FILOSOFIA E NOS ESTUDOS DO DISCURSO

(POST) TRUTH IN PHILOSOPHY AND IN DISCURSIVE STUDIES

Gustavo Haiden Lacerda¹
Luciana Cristina Dias Di Raimo²

Resumo: Este artigo apresenta uma discussão sobre o conceito de *verdade* a partir da Filosofia e dos estudos da Análise de discurso. Retomando e explanando diferentes teorias que se debruçam sobre o que seria a *verdade*, ensejamos mostrar quão complexa e opaca é essa noção. Feito isso, a fim de projetar essa reflexão à contemporaneidade, trazemos à baila o termo “pós-verdade”, para podermos discutir sua (im)pertinência, colocando-nos em um movimento que urge por uma revisão daquilo que se pensa e se pratica de/sobre a verdade, particularmente no que concerne aos estudos do discurso.

Palavras-chave: Verdade. Discurso. Filosofia. Pós-verdade.

Abstract: This paper presents a discussion on the concept of *truth* from Philosophy and from the French Analysis of Discourse studies. Retaking and explaining different theories that had studied what *truth* is, we aim at showing how complex and opaque this notion actually is. After that, in order to project these observations onto contemporaneity, we bring to the scene the term “post-truth”, so that we can discuss its (im)pertinence, setting ourselves at a movement that calls for a revision of what we think and do regarding truth, especially considering the discursive studies.

Keywords: Truth. Discourse. Philosophy. Post-truth.

Um dizer inicial

Com este trabalho, trazemos uma reflexão filosófico-discursiva sobre a noção de *verdade* ao longo da história da filosofia, de Aristóteles a Foucault, atravessando os estudos da linguagem, até chegar às recentes pesquisas discursivas (norteadas a partir de Pêcheux e Orlandi), a fim de compreender de que maneira esse conceito foi sendo desenvolvido ao longo da história, sob o olhar de diferentes disciplinas e abordagens. Junto a isso, apresentamos uma discussão sobre o recente e controverso termo “pós-verdade”, no intuito de entender em que medida tal designação pode (ou não) ser pertinente aos estudos do discurso. Um percurso limitado, entre outros possíveis, que de modo algum pretende discutir à exaustão e em detalhes cada abordagem.

¹ Graduando em Letras pela Universidade Estadual de Maringá (UEM)

² Doutora em Linguística Aplicada pela UNICAMP e professora da Universidade Estadual de Maringá (UEM)

Este artigo constitui-se de seis partes, cada uma delas encabeçada a partir das teorias desenvolvidas na Filosofia (Aristóteles, Nietzsche, Arendt, Foucault) e na Análise de Discurso (Pêcheux e Orlandi). Em cada seção, entrelaçamos a noção de *verdade* a alguns conceitos relevantes das teorias produzidas por esses pensadores, entre os quais Necessidade, Moral, Política, Poder e Discurso. Na seção final, amarramos a discussão com uma reflexão sobre a “pós-verdade” e sobre como esse percurso histórico e teórico pelo qual tem passado a *verdade* pode contribuir à compreensão das práticas sociais que nos são contemporâneas, em um mundo construído em função das tecnologias digitais, que demandam novas visadas sobre o que entendemos por conhecimento, sociedade e, até mesmo, verdade.

Um trajeto teórico como este, de caráter “cronológico”, não deve ser reduzido a uma mera cronologia; pelo contrário, a força histórica que convocamos funciona justamente no sentido de proporcionar uma discussão sobre a *verdade* tomada na sua complexidade e de pensá-la dentro de quadros teóricos e históricos determinados. O próprio prefixo no termo “pós-verdade” já nos coloca em uma dimensão *temporal* diante do que seria a *verdade*, compelindo a uma investigação que não perca de vista o seu desenvolvimento histórico. Diante disso, não se trata de uma historiografia da noção de *verdade* por si mesma, mas de um meio de ressaltar o próprio movimento histórico das ideias.

Verdade e Necessidade em Aristóteles

A escolha de iniciar um *percurso da verdade* por Aristóteles foi, em grande medida, determinada pelo mérito deste filósofo em desvincular-se da visão platônica do *mundo das ideias*, o único possível para a existência da “verdade”, e ver *neste* mundo (material) alguma forma de verdade. A visão aristotélica de verdade tem estreita relação com o *ser* e o *logos*, entendendo a verdade como algo que está no ser, pois “cada coisa possui tanto de verdade quanto possui de ser” (ARISTÓTELES, 2002, p. 73). No livro α da Metafísica³, Aristóteles afirma que filosofia “é conhecimento da verdade” (2002, p. 71), acrescentando que a busca por esse “conhecimento” pode ser *fácil*, por um princípio de obviedade (“Quem poderia errar uma porta?” (ARISTÓTELES, 2002, p.71)), como também *difícil*, visto que nossos olhos não seriam capazes de enxergar a verdade dos particulares, mas apenas de maneira geral, conjecturando que, talvez, seja possível que “a causa da dificuldade da pesquisa da verdade não esteja nas coisas, mas em nós” (ARISTÓTELES, 2002, p. 71), o que institui um lugar de *evidência* para a verdade do ser.

³ A versão consultada é da *Edições Loyola*, de 2002.

O princípio da verdade pode ser definido, por sua vez, pelo que segue: “Aquilo que é deve ser necessariamente quando é; aquilo que *não é* não pode ser quando *não é*” (ARISTÓTELES, 2005, p. 93), isto é, é *necessário* que um ser seja igual a si, já que o necessário também “não pode ser diferente do que é”, a força através da qual “uma coisa não pode ser diferente do que é” (ARISTÓTELES, 2002, p. 203). E todos os discursos (*logos*) que envolvam esse ser (verdadeiro) devem ser verdadeiros: sendo o ser anterior à proposição que dele é feita, aquele tem prevalência sobre o “verdadeiro”. Se a proposição for verdadeira, não pode ser que a coisa a que se refere não o seja. Nesse sentido, um enunciado verdadeiro seria incontestável. A questão que se coloca é a da *verificação*, o que significa que uma declaração verdadeira deve estar submetida a um critério de correção também verdadeiro. A verdade do *logos* dependeria também da correção (da verdade) da verificação.

A fim de resolver os impasses entre o verdadeiro e o falso, Aristóteles propõe as *aporias*, dificuldades ou questionamentos que se interpõem à solução como forma de depurá-la. Uma *aporia* tem por função conciliar a relação de união entre o verdadeiro e o falso, para que em seguida possam ser distinguidos.

Ora, para quem pretende resolver bem um problema, é útil perceber adequadamente a dificuldade que ele comporta: a boa solução final consiste na resolução das *dificuldades previamente estabelecidas*. Quem ignora um nó não poderá desatá-lo; e a dificuldade encontrada pelo pensamento manifesta a dificuldade existente nas coisas. De fato, enquanto duvidamos, estamos numa condição semelhante a quem está amarrado; em ambos os casos é impossível seguir adiante (ARISTÓTELES, 2002, p. 85)

Para o Estagirita, funciona uma disjunção sobre uma asserção veritativa, ou seja, é verdadeira ou falsa; se falsa, não verdadeira; se verdadeira, não falsa. O *falso* pode ser em relação às “coisas”, “ou porque não existem, ou porque a imagem que delas deriva é de algo que não existe” (ARISTÓTELES, 2002, p. 261), em relação à noção, “quando referida a coisa diversa daquele acerca da qual é verdadeira” (idem, p. 261) ou em relação ao *logos*, isto é, dizer o falso, que desconsidera a “coisa”. A respeito das coisas tidas por Aristóteles como “impossíveis de ser diferentes do que são”, ele afirma: “a mesma opinião e o mesmo raciocínio [proposição] não podem se tornar ora verdadeiros, ora falsos, mas são sempre verdadeiros ou sempre falsos” (ARISTÓTELES, 2002, p. 429). A verificação conduz a uma disjunção entre verdadeiro *ou* falso, sem qualquer gradação ou influência que um possa ter sobre o outro. Assim, a verdade (ou a falsidade) é evidente e retorna sobre o ser.

Comentando a visão aristotélica de *verdade*, Filho (2003) explica que um enunciado de caráter veritativo é uma asserção temporal, sobre aquilo que é, foi ou será. Retomando a discussão desenvolvida pelo filósofo grego sobre as formas da *necessidade*, mais especificamente sobre a inevitabilidade do passado, Filho (2003) comenta que o pensamento de Aristóteles entende que o verbo de um enunciado co-significa o tempo, e que este coloca em evidência a necessidade do presente e sua inevitabilidade, ressaltando que isso não se dá em um sentido lógico – pois as coisas poderiam ter sido de outro modo – mas “real”, ou seja, tendo acontecido, um evento não pode não ter acontecido. Novamente, o ser tem primazia sobre a proposição: “não és branco por pensarmos que és branco, mas porque és branco, nós, que afirmamos isso, estamos na verdade” (ARISTÓTELES, 2002, p. 429).

Por mais que não seja nossa pretensão apontar as eventuais lacunas do pensamento dos filósofos, julgamos pertinente destacar que uma das críticas que se faz ao conceito de verdade em Aristóteles está em grande parte ligada ao problema da relação ontológica estabelecida entre “coisa” e “logos”. Atrelar o ser à palavra por um vínculo direto e causal apaga as especificidades do domínio tanto do ser como da palavra, ponto que será problematizado pelo Niilismo de Nietzsche. Tal relação torna-se estreita ao ponto de Aristóteles afirmar que em alguns haveria uma *capacidade natural* propensa à verdade, e que essa capacidade deveria ser considerada para que se pudesse *eleger qual hipótese é a correta*:

é preciso possuir certa capacidade natural e capacidade natural efetiva consiste em ser capaz de escolher o verdadeiro e evitar o falso. Indivíduos com capacidade natural podem fazê-lo na medida em que julgam corretamente o que é o melhor graças a um acertado sentimento de amor ou ódio pelo que se coloca diante deles (ARISTÓTELES, 2005, p. 541).

Verdade e Moral em Nietzsche

Nietzsche representa uma virada para os estudos filosóficos modernos, uma vez que sua obra inaugura um novo modo de pensar a relação da Filosofia com o conhecimento, sob a bandeira do que se denominou Niilismo, em recusa à Metafísica, influenciando o fazer científico até hoje. Uma das discussões mais latentes em sua obra é a questão da *verdade*. Para Nietzsche, a filosofia tomou para si o “dever” de conhecer a verdade e edificou-se em torno desse objetivo maior, desdobrando-se em diferentes linhagens e estudos ao longo da história. Entretanto, o filósofo alemão propõe-se a perguntar o porquê de, entre tantos outros conceitos, a *verdade* ser escolhida como o cerne da investigação filosófica.

A resposta que Nietzsche desenvolve a essa questão incide sobre o *valor* atribuído sobre a verdade. Junto à noção de valor, o autor também discute a Moral, o que é e como se relaciona à *verdade*. Chama a esta moral de “expressão de decadência” (NIETZSCHE, 2008, p. 54), “a forma mais maligna da vontade de mentir” (idem, p. 55). Para ele, a moral significa um atentado ao curso da natureza, um atentado contra a *vida* – que é o bem superior na filosofia de Nietzsche, aquilo que ele chama de “espíritos livres”, “além do bem e do mal” – pois representa uma redução da natureza a uma necessidade moral e a um efeito moral, como é o caso do cristianismo e seus ideais de punição e recompensa. Sendo assim, a verdade é aproximada de valores religiosos, “considerada como premissa, como revelada, idêntica à doutrina do clero; condição de salvação e de felicidade, neste mundo como no outro” (NIETZSCHE, 2008, p. 34), ao passo que “a moral é o instinto da negação da vida. É preciso aniquilar a moral para libertar a vida” (NIETZSCHE, 2008, p. 66).

Entende-se por Moral uma forma de *falsificação*, cujo motor está em seu *valor*. O grande exemplo retomado pelo filósofo é o da moralidade cristã, que toma para si o papel de atribuir um “valor” à verdade, naquilo que Nietzsche considera mais absurdo do que a crença em uma verdade eterna: a necessidade de impor essa verdade aos outros. A função da moral é normatizadora, porque visa ao estabelecimento de verdades inalteráveis e únicas, legitimando valores metafísicos. Assim, a verdade teria um “bom valor” porque “valeria a pena”, sendo reduzida uma questão de vantagens. A crítica do filósofo é justamente esta: que tanto a verdade quanto a ilusão “valem a pena” se seus efeitos (valores) forem agradáveis e vantajosos, ao ponto de afirmar que “pouco importa que algo seja *verdadeiro*, contanto que produza efeito” (NIETZSCHE, 2008, p. 40, grifos do autor), isto é, contanto que atinja os objetivos necessários de determinado grupo.

Por isso, Nietzsche rompe com uma *essência* da verdade, enxergando ali, de fato, o esforço de uma *crença*, relativizando a apreciação de seu valor. A verdade existiria, então, não como uma unidade estática, mas como resultado de forças de dominação e resistência. Tomamos nossa posição como critério de seleção de verdade, esquecendo que nossa perspectiva se origina em nós mesmos, o que de antemão já exclui a possibilidade de uma “verdade” objetiva, neutra, impessoal (embora haja um investimento moral para que isso aconteça). Como explicado pelo pensador alemão, há sempre uma vontade atuando no jogo da verdade e do engano (vontade de verdade que é também vontade de engano), que seria contrária à *vontade de potência* (desejo pela Vida). O problema do engano reside justamente no fato de que, ao tentar pôr em palavras a “coisa”, sua essência, a mesma “coisa” já mudou, não é mais a mesma; portanto, aquilo que se afirma sobre ela também está em movimento, em aberto, parcial. A verdade, como ele postula, nada mais é do

que uma posição ocupada por diferentes erros uns em relação aos outros, ao ponto de afirmar que temos “necessidade dos valores falsos”, discutindo que a falsificação vai aos limites da causalidade.

podemos refutar um julgamento demonstrando que é condicionado: mas a necessidade de emití-lo não está por isso suprimida. Os valores falsos não podem ser exterminados pelo raciocínio: tampouco a perspectiva falsa aos olhos do doente. Impõe-se compreender a necessidade de sua presença: eles são a *consequência* de causas que nada têm a ver com as razões (NIETZSCHE, 2008, p. 59, grifos do autor).

Nesse sentido, a proposta do filósofo é a de uma *imoralidade*, isto é, uma luta contra a moral (mesmo que sua obra possa ser vista como uma moral-outra). A imoralidade de Nietzsche consiste em combater a moral religiosa, que tenta tornar regra um conjunto de normas variáveis da vida humana. Desfazendo a dicotomia maniqueísta, o filósofo entende que há bem e mal no mal, restituindo-lhe sua complexidade e, assim, sua dignidade (o homem como senhor de si mesmo).

A verdade, na visão nietzschiana, é da ordem da *criação*, ou seja, não existe *a priori* como algo a ser descoberto, como um produto acabado. Nietzsche reconhece que a verdade é uma crença necessária à espécie humana (necessidade de engano), crença em coisas estáveis e duráveis, que se mostram parciais e fragmentárias.

Os moralistas têm necessidade de *gesto de virtude* e também do gesto de verdade; o erro deles nasce justamente no momento em que cedeu à virtude, ou quando perdem seu domínio sobre ela, quando se tornam *morais*, ou *verídicos* (NIETZSCHE, 2008, p. 64, grifos do autor).

Problematizando a perspectiva metafísica, para a qual todo conhecimento deste mundo é “incorreto” e que só em um mundo além (metafísico) é que encontraríamos a verdade, Nietzsche argumenta que o mundo das aparências (no sentido da Metafísica) é o único “mundo real”. A partir disso, nega a existência da verdade como algo em si, bem como “as causas finais”, pois “se a existência tendesse a um fim, a esse fim já teria atingido” (NIETZSCHE, 2008, p. 6-7) – o que configura, diga-se de passagem, o principal argumento da teoria do *eterno retorno*. O niilista, desse modo, trabalha contra a *crença* e, portanto, não poderia aceitar uma verdade como algo absoluto. A crença (a verdade), como dissemos, é uma questão de conveniência, de modo que “com o instinto de um velho amor e de uma velha admiração, no domínio dos valores, estamos quase dispostos a crer que ‘o que nos satisfaz é bom’” (idem, p. 21). Conveniência e necessidade:

Devemos lembrar que a conservação de seres de nossa espécie necessita desses juízos que devem ser tidos como verdadeiros, o que não impede por suposição que possam ser falsos [...] Entretanto, necessitamos considerá-los verdadeiros: isto nada mais é que uma suposição imprescindível para viver (NIETZSCHE, 2004, p. 21).

Conforme Camargo (2008), Nietzsche propõe um olhar perspectivo e, assim, interpretativo sobre a realidade, ciente de que nenhum “saber” dará conta da experiência humana. Tal raciocínio desfaz o vínculo inato entre verdade e valor, relativizando-os. Para ele, é precisamente na diversidade, no “perspectivismo”, na variedade de perspectivas que se encontra a visão mais “completa” e, portanto, mais “verdadeira”, opondo-se radicalmente aos preceitos morais. E por isso a interpretação também não é redutível à verdade, pois não existe sentido *a priori* a ser desvendado, pois o sentido é *produzido*, sendo que são nossas próprias necessidades e crenças que interpretam o mundo.

Como veremos mais adiante, Nietzsche influencia diretamente a filosofia de Foucault, que desenvolve uma *pesquisa histórica*, levando a cabo a afirmação de que a verdade é uma questão de *criação* e não de descoberta.

Verdade e Política em Arendt

A preocupação de Hannah Arendt com a questão da *verdade* tem menos uma tendência filosófica (nem ontológica nem epistemológica) e mais um cunho *político*. Sua reflexão parte de uma angústia: perceber um movimento moderno que almeja ultrapassar a verdade de maneira sistemática, em prol de uma “realidade” forjada. A autora percebe um levante contra a possibilidade da história enquanto memória, impedindo qualquer forma de manutenção de aparatos de transmissão de heranças memorialísticas.

Em seu texto de 1961⁴, intitulado *Verdade e Política*, Arendt propõe a distinção entre aquilo que chama de *verdade racional* e *verdade fátual*. A *verdade racional* é aquela do pensamento matemático e filosófico clássico, intimamente vinculada ao conhecimento, como forma de iluminar o entendimento humano; marcada pela singularidade e pela distância em relação à política. Por sua vez, a *verdade fátual* resume-se a fatos e eventos, o que faz com que esta forma de verdade seja mais frágil e “debatível” do que aquela da razão filosófica, porque “fatos e eventos são entidades infinitamente mais frágeis que axiomas, descobertas e teorias” (ARENDT, 2016, p. 169). Em consequência disso, a verdade dos fatos está mais suscetível às investidas de movimentos de

⁴ A versão consultada é da editora *Perspectiva*, de 2016.

mentira organizada, pois “a falsidade deliberada, a mentira cabal, somente entra em cena no domínio das afirmações fatuais” (ARENDT, 2016, p. 170). Se, por um lado, a verdade racional se afasta da política e da discussão pública,

A verdade fatural, ao contrário, relaciona-se sempre com outras pessoas: ela diz respeito a eventos e circunstâncias nas quais muitos são envolvidos; é estabelecida por testemunhas e depende de comprovação; existe apenas na medida em que fala sobre ela, mesmo quando ocorre no domínio da intimidade. É política por natureza (ARENDT, 2016, p. 174).

A essa discussão, Arendt (2016) acrescenta que a mentira não pode ser confundida com a opinião, mas também esta pode ser utilizada em desfavor à verdade, exatamente no momento em que a opinião ganha valor de verdade. A opinião tem o benefício sobre a verdade de ter o poder político a seu lado, “pois é a opinião, e não a verdade, que pertence à classe dos pré-requisitos indispensáveis a todo poder” (ARENDT, 2016, p. 170). Segundo Arendt (2016), quando a verdade factual surge como impasse aos interesses de determinado grupo de poder, “é acolhida hoje em dia com maior hostilidade do que nunca” (ARENDT, 2016, p. 172), e aparece a “mentira organizada” como forma de alinhamento dos fatos a uma ideologia conveniente, tornando a verdade dos fatos dependente da opinião (de alguns).

Em contraposição, também não se pode acreditar na evidência da verdade, até porque, como o mentiroso pode ajustar os “fatos” em proveito de sua audiência, o mais das vezes soará muito mais convincente (e conveniente) do que aquele que diz a verdade, jogando inclusive com as opiniões. Como afirma Arendt (2016), “embora nunca sejam obscuras, tampouco são transparentes, e é de sua própria natureza [das verdades racionais] resistir à ulterior elucidação, como é da natureza da luz resistir à iluminação” (ARENDT, 2016, p. 177), assim como é da natureza da verdade fatural, quando se encontra à disposição de todos, “sofrer com frequência um destino similar quando exposta na praça do mercado – a saber, para ser contraditada não por mentiras e falsidades deliberadas mas pela opinião” (ARENDT, 2016, p. 173).

Por conseguinte, não há apenas um processo de substituição entre mentira e verdade, como se elas fossem equivalentes, mas de *secundarização* e de gradual destruição da verdade, como sombra de ruínas de algo que já fora. *Banalização*, para retomar um termo da autora.

Contudo, Arendt não perde de vista que a veracidade pode ser apreendida como *a imodificável dos fatos*. O resultado disso é um peso “tirânico” que atua sobre a verdade, que a torna coercitiva. Contraditoriamente, esse poder de compelir é também o que assusta os tiranos, que temem “uma força coercitiva que não podem monopolizar” (ARENDT, 2016, p. 176), e nisso reside a ambivalência da verdade: resistência e opressão. Segundo Pereira (2017), existe uma

ambiguidade inerente à discussão da filósofa, pois, se de um lado a verdade fatual é uma forma de resistência a totalitarismos, à mentira opressora e organizada, a própria verdade é uma forma de tirania, de tendência normatizadora, que compromete a pluralidade da vida política (um dos principais elementos da vida entre os homens na perspectiva arendtiana). Onde há verdade, a liberdade encontra-se suprimida, porque a verdade “carrega dentro de si mesma um elemento de coerção” (ARENDT, 2016, p. 175).

Arendt não incorre, porém, em uma pretensão normativa (platônica) de defesa da verdade. Ao contrário, é contundente em afirmar que, em princípio, a verdade é “incompatível” com a política; porém, ressalta que existe um princípio de irreversibilidade nos fatos que faz com que a verdade se assemelhe a uma forma da *ação* e, a partir disso, mostra-se política. Como o mentiroso aposta na possibilidade de a verdade fatual ter sido outra ou de outra maneira, a luta pela verdade fatual pode ser encarada como forma de resistência, vindo atuar diretamente sobre a realidade dos “homens que vivem juntos”, isto é, em situação política. A permanente tensão entre verdade (imparcial) e política (parcial) dita as fronteiras, instáveis mas desejáveis, do que é uma verdade fatual, o que significa que há limites a serem considerados.

Na leitura de Pereira (2017), o que acontece é uma disputa política pela realidade, ameaçando sua própria existência. Aqueles fatos que não são tolerados, indigeríveis ou prejudiciais àqueles que tem poder são transformados em questão de “opinião”, deslegitimando e destruindo o registro da memória, desautorizando o *testemunho*, pois que as tradições são convertidas em opiniões que irrompem aqui e ali

O que ela [Arendt] destaca nessa disputa é uma clara delimitação acerca do seu alcance, há um limite para ela. No caso da política, a autora parece advogar a defesa de que a existência de um fato, seja ele agradável, favorável ou não, não está em disputa. Isso é a verdade do fato. Romper esse limite parece ser uma ameaça ou um risco típico da modernidade (PEREIRA, 2017, p. 161-162).

Em consonância com Nietzsche, Arendt não descarta a relevância da opinião e da interpretação dos fatos, a partir do esforço de historiadores para ordenar os acontecimentos e dar-lhes uma perspectiva e um determinado direcionamento. Mas distancia-se do niilista, ao asseverar que esses argumentos não podem, por sua vez, suprimir a *existência de factualidade*, “tampouco podem servir como uma justificação para apagar as linhas divisórias entre fato, opinião e interpretação, ou como uma desculpa para o historiador manipular os fatos a seu bel-prazer” (ARENDT, 2016, p. 174). Isso porque, mesmo que seja possível rearranjar a disposição dos fatos, há uma “matéria fatual” que não pode ser mexida.

Por fim, o que podemos reter do pensamento de Arendt sobre a verdade foi por ela notoriamente formulado ao final do texto de 1961: “Conceitualmente, podemos chamar de verdade aquilo que não podemos modificar; metaforicamente, ela é o solo sobre o qual nos colocamos de pé e o céu que se estende acima de nós” (ARENDT, 2016, p. 191). Sobre a verdade dos fatos especificamente, esta se contrapõe à inevitabilidade (necessidade) da *verdade*, como visto em Aristóteles, tendendo à contingência.

Verdade e Poder em Foucault

Adentrando as fronteiras do Discurso, discorreremos sobre a compreensão que Foucault desenvolve a respeito da verdade. Como já adiantamos, o trabalho deste autor foi influenciado sobremaneira pela filosofia nietzschiana, especificamente pela proposta de “uma pesquisa propriamente histórica”, como declara o próprio Foucault (2005, p. 7). Para o filósofo francês, as *verdades* possuem uma história *interna*, aquela pela qual a história “se corrige a partir de seus próprios princípios de regulação” (FOUCAULT, 2005, p. 11), isto é, a história da verdade a partir da ciência, e uma história *externa*, oriunda de outros lugares sociais que fazem surgir “certas formas de subjetividade, certos domínios de objeto, certos de tipos de saber” (FOUCAULT, 2005, p. 11). Essa afirmação leva a pensar na história da verdade como uma *invenção*, em oposição a uma origem. Enquanto a origem tem um sentido metafísico e contínuo, a *invenção* caracteriza-se por ser uma *ruptura* imposta, uma fabricação histórica.

Resgatando Nietzsche, Foucault (2005) afirma que o conhecimento não é aparentado das coisas a conhecer, pois “não é natural à natureza ser conhecida” (2005, p. 18), distanciando completamente da visão aristotélica, visto considerar a natureza do conhecimento e a natureza das “coisas” como desiguais e distintas. Indo além, Foucault enxerga no conhecimento uma imposição sobre objeto, uma *relação de poder*. Poder, aqui, não no sentido de uma dominação unidirecional, de cima para baixo, mas como dispositivo mesmo das próprias relações sociais; *poder* não em sentido transcendental, mas como elemento dos mecanismos específicos de produção de um discurso.

Nessa direção, a *verdade* não existe como objeto dado, necessário e universal. Contudo, isso não significa que não existam determinações históricas e relações de poder que implicam *valores de verdade*. Mesmo que se questione a existência ou não de uma verdade, o que fica evidente é a existência de efeitos de práticas históricas que se baseiam em *verdades*.

Só pode haver certos tipos de sujeito de conhecimento, certas ordens de verdade, certos domínios de saber a partir de condições políticas que são o solo

em que se forma o sujeito, os domínios de saber e as relações com a verdade (FOUCAULT, 2005, p. 27).

Resulta disso também que mais importante que a problemática da verdade em si encontra-se a questão de *quem diz* a verdade. Se a diz é porque tem “poder” para dizê-la como tal. Sujeito e verdade se ligam por relações que se constituem enquanto poder-dizer. Um dos pontos questionados pela obra foucaultiana ao discutir a natureza do conhecimento é a *vontade de verdade*. Dialogando novamente com Nietzsche, o filósofo francês explica que, em diferentes momentos históricos, atuam sobre os sujeitos distintas vontades de verdade, que possibilitam certos discursos, a partir de uma conjuntura histórica determinada. A(s) verdade(s) reside(m), portanto, também no poder da vontade de *quem diz*.

Em vista disso, entre os princípios de rarefação do discurso, pelos quais as relações de poder-saber se estabelecem, Foucault destaca a figura do *autor*, responsável pelo “agrupamento do discurso, como princípio e origem de suas significações, como foco de sua coerência” (FOUCAULT, 1996, p. 27). O autor atua como o ponto de legitimação de um discurso, de *autoridade* para a verdade, de forma que a *verdade* residiria no *poder de quem diz*:

o discurso verdadeiro pelo qual se tinha respeito e terror, aquele ao qual era preciso submeter-se, porque ele reinava, era o discurso pronunciado por quem de direito e conforme o ritual requerido; era o discurso que pronunciava a justiça e atribuía a cada qual sua parte (FOUCAULT, 1996, p. 15).

Nesse sentido, diríamos que Foucault está em sintonia com as afirmações de Hannah Arendt, pois também ele enxerga na vontade de verdade um caráter *coeritivo*. A vontade de verdade atua sobre a verdade apagando seu próprio vestígio; segue silenciado aquilo que a verdade exclui como região inabitável de sentidos (como é o caso da loucura, citado por Foucault). Desse modo, o *discurso verdadeiro*, que “não pode reconhecer a vontade de verdade que o atravessa” (FOUCAULT, 1996, p. 20), coloca-se como evidente e incontestável.

Outro exemplo de como as relações de poder atuam sobre os saberes é levantado por Foucault (1996) ao mencionar as *instituições*, responsáveis por administrar práticas sociais e também “o modo como o saber é aplicado em uma sociedade” (FOUCAULT, 1996, p. 17):

[...] creio que essa vontade de verdade assim apoiada sobre um suporte e uma distribuição institucional tende a exercer sobre os outros discursos – estou sempre falando de nossa sociedade – uma espécie de pressão e como que um poder de coerção (FOUCAULT, 1996, p. 18).

O que está sendo combatido é a ideia de uma *verdade universal* e perene. Em Foucault, a *verdade* está condicionada ao *acontecimento*, a um evento em sua singularidade, que não está dado *a priori*, mas que se edifica a partir de choques e conflitos entre o sujeito de conhecimento e os próprios objetos a conhecer. Nesse sentido, a própria história da verdade do ponto de vista da ciência, de caráter de descoberta, teve um início remoto como acontecimento. Assim, não cabe falar da *Verdade*, mas de *verdades*.

De um modo geral, os comentadores da obra foucaultiana percebem dois grandes momentos no pensamento do filósofo: uma fase *arqueológica* e outra *genealógica*. A primeira caracteriza-se pela descrição dos tipos de discurso, indagando-se sobre *como surgem* e transformam-se os saberes, compreendendo o arquivo⁵ enquanto monumento resultante da formação histórica dos saberes. Sendo assim, a *arqueologia* visa “revelar a regularidade de uma prática discursiva que é exercida, do mesmo modo, por todos os seus sucessores menos originais, ou por alguns de seus predecessores” (FOUCAULT, 2008, p. 163). Por sua vez, a *genealogia* pergunta-se pelos *critérios de seleção* de uma verdade, concernente à “formação efetiva dos discursos, quer no interior dos limites do controle, quer no exterior, quer, a maior parte das vezes, de um lado e de outro da delimitação” (FOUCAULT, 1996, p. 65). Ou seja, está em busca do *porquê* dos saberes, entendendo o discurso na singularidade do *acontecimento*, diretamente vinculado ao *poder*, um poder não localizável, que não vem de cima, mas que se espalha em todas as esferas sociais (*micro-poder*).

Enquanto na arqueologia a análise recai sobre o jogo de certas regras que atuam sobre as práticas discursivas de determinado momento histórico, na genealogia, o enfoque das análises deve ser sobre os modos de autorização e as estratégias de poder que consolidam regras para aquelas práticas discursivas, auxiliando (ou não) os processos de subjetivação decorrentes das ditas *práticas de si*. Cabe ressaltar que essas instâncias (arqueológica e genealógica) não são estanques, mas atravessam-se mutuamente e “devem alternar-se, apoiar-se uma nas outras e se complementarem” (FOUCAULT, 1996, p. 69).

Especificamente sobre a noção de *verdade*, ao projeto genealógico de Foucault cabe o papel de apontar que a verdade, mesmo a científica, resulta de um complexo processo de sobreposição de condições históricas, sem origens precisas nem finalidades estabelecidas. Seu objetivo é pôr em relevo as determinantes históricas de uma verdade, de sua proveniência e emergência, a fim de relativizá-la. Mesmo na *Arqueologia*, Foucault (2008) já dava indícios da

⁵ “O domínio das coisas ditas é o que se chama arquivo; o papel da arqueologia é analisá-lo” (FOUCAULT, 2008, p. 237).

necessidade de a verdade de uma proposição situar-se no movimento da história para que se possa afirmar a existência de um referente.

‘O atual rei de França é careca’ só carece de referente na medida em que se supõe que o enunciado se refira ao mundo da informação histórica de hoje. A relação da proposição com o referente não pode servir de modelo e de lei à relação do enunciado com o que enuncia. Esta última não só é de nível diferente, como também a precede (FOUCAULT, 2008, p. 101).

É nesse sentido que ele argumenta que até mesmo os erros têm uma “eficácia histórica” (FOUCAULT, 1996, p. 31) a desempenhar sobre uma disciplina, por exemplo, porque eles são também frutos de critérios determinados dentro de práticas singulares, em condições históricas específicas de produção da verdade. Em outras palavras, “uma proposição deve preencher exigências complexas e pesadas para poder pertencer ao conjunto de uma disciplina; antes de poder ser declarada verdadeira ou falsa, deve encontrar-se, como diria M. Canguilhem, ‘no verdadeiro’” (FOUCAULT, 1996, p. 34).

Para resumir, dentro da *análise dos discursos* ensejada por Foucault, a relação entre discurso e verdade é de caráter coercitivo, uma relação de poder-saber. A própria definição de discurso formulada pelo filósofo vem atestar isso: “O discurso nada mais é do que a reverberação de uma verdade nascendo diante de seus próprios olhos” (FOUCAULT, 1996, p. 49). No projeto da análise do discurso foucaultiana, os métodos de investigação de discurso deveriam ser capazes de considerar essa regulação histórica, não como forma de ocultamento de verdade, mas de administração e distribuição da mesma, procedendo como forma de “questionar nossa vontade de verdade; restituir ao discurso seu caráter de acontecimento; e suspender, enfim, a soberania do significante” (FOUCAULT, 1996, p. 51).

(Efeitos de) Verdade e(m) Discurso em Pêcheux

Trazemos, nesta seção, as contribuições de Pêcheux para aquilo que ficou conhecido como Análise de Discurso, particularmente no que concerne ao entendimento do que seja a *verdade* e sua pertinência para a discussão ora proposta.

A Análise de Discurso⁶ (AD) é uma disciplina que surge na França no final da década de 1960, com a publicação da obra “Análise Automática do Discurso” (1969), produzida a partir das reflexões de Michel Pêcheux e seu grupo. Desde então, a AD passou por diferentes fases e reconfigurações, até chegar ao que hoje poderíamos chamar de Análise de discurso de tradição

⁶ A Análise de Discurso a que nos referimos é aquela desenvolvida na esteira de Michel Pêcheux, e é uma entre outras formas de análise de discurso, como aquelas sustentadas em Foucault, Fairclough, Maingueneau, entre outros.

francesa. Como disciplina de entremeio (ORLANDI, 2001), a AD se origina do plano teórico de Pêcheux a partir de intersecções da Linguística, como “teoria dos mecanismos sintáticos e dos processos de enunciação ao mesmo tempo”, com o Materialismo Histórico, como “teoria das formações sociais e de suas transformações, compreendida aí a teoria das ideologias” e com a Psicanálise, “como teoria da subjetividade” (PÊCHEUX e FUCHS, 1990, p. 163-164). De sua parte, a AD faz mais do que uma reutilização de conceitos das áreas mencionadas, pois ela opera com uma série de deslocamentos e rearticulações, construindo seu próprio aparato teórico.

Semântica e discurso (1995 [1975]), uma das grandes obras de Pêcheux, senão a maior, pode ser entendida como um gesto teórico de sistematização da AD, postulando seus alicerces teóricos e apresentando a teoria do discurso visionada por Pêcheux. Um dos pontos centrais dessa obra é posicionar a AD no território das ciências humanas, ao mesmo tempo em que produz um novo lugar. A partir da discussão da Lógica, desde um retorno a Aristóteles até chegar a Frege, Pêcheux propõe que se pense a linguagem não como um mero instrumento de comunicação, mas também de *não-comunicação*, em que aquilo que não foi dito segue produzindo efeitos sobre o dito.

Abrindo uma discussão sobre dizer e não-dizer, Pêcheux argumenta que a linguagem, na era clássica, era pensada como uma maneira de manifestar o pensamento (o “bom” pensamento). Para isso, ela precisava ser também “boa”, bem “usada”, daí o desenvolvimento da Retórica. Progressivamente, essa visão vai sendo deslocada, em prol de um sujeito que não mais se veria “subordinado à verdade de seu discurso”, mas que se torna “a fonte desse discurso, enquanto um nó de necessidades, de temores e de desejos” (PÊCHEUX, 1995, p. 51). Existe uma força reguladora no discurso que busca conciliar o pensamento e o mundo, que necessariamente estão em desencontro.

o bom uso da palavra [a retórica] é o de reconduzir o sujeito às verdades do mundo das essências, a “arte de falar” é constitutivamente uma pedagogia: a *explicação* torna-se assim *aquilo pelo que se reabsorve o desencontro* entre meu pensamento e os seres aos quais meu discurso se refere (PÊCHEUX, 1995, p. 45, grifos do autor).

O objetivo central que subjaz a todo o desenvolvimento da AD é o de desfazer a evidência do sentido, produzida pelo trabalho da ideologia, ao passo que ambiciona devolver aos sentidos sua história. Mesmo revisando sua teoria em diversos momentos, Pêcheux nunca perdeu de vista o desejo de compreender a importância, e mesmo a necessidade, da ideologia dentro de um processo discursivo. O pensador francês entende que a luta de classes é a força motriz da história, aquilo que a faz caminhar em certas direções e não outras, o que equivale a dizer que

história não é algo objetivo, ou a mera passagem do tempo, mas que é fruto desses embates, desfazendo a oposição entre *Ideologia* (tendenciosa) e *Ciência* (objetiva), visto que

essa disjunção levaria, considerando a questão particular do discurso, à oposição entre uma “linguagem ideológica” (que seria referida a situações concretas que implicassem tomadas de posição”) e uma “linguagem científica” (que seria o puro desenvolvimento de propriedades “abstratas”, isto é, “verdadeiras” para além de qualquer tomada de posição”), de modo que, em todo discurso, incluindo-se aí o “discurso político”, poder-se-ia fixar e distinguir “o que é ideológico” (enquanto ligado a uma tomada de posição”) e “o que não é ideológico” (enquanto situado para além de toda tomada de posição) (PÊCHEUX, 1995, p. 209).

Dando consequência e prosseguimento à importância do funcionamento da ideologia na linguagem, Orlandi (2001) sugere uma compreensão discursiva de ideologia, enquanto produção do efeito de evidência e da “fixação de um conteúdo, pela impressão do sentido literal, pelo apagamento da materialidade da linguagem e da história” (ORLANDI, 2001, p. 22). Desse modo, as palavras derivam seus sentidos a partir das “posições sustentadas por aqueles que as empregam, o que quer dizer que elas adquirem seu sentido em referência a essas posições, isto é em relação às formações ideológicas” (PÊCHEUX, 1995, p. 160). Em outras palavras, atuam sobre o discurso *relações de força*, projetadas a partir de *formações imaginárias*, que são os lugares que os sujeitos assumem para falar, lugares que significam seu dizer (Quem sou eu para que assim lhe fale? Quem é você para que eu assim lhe fale? Que imagem tenho daquilo que falo?).

A discussão que viemos realizando até aqui, em torno do(s) conceito(s) de *verdade*, passa por uma nova (e outra) reflexão no escopo da AD, visto que na visão discursiva a preocupação com a verdade de uma proposição não pode ser pensada longe de suas condições de produção, pois toda prática social de linguagem acontece sob influência de determinadas condições sócio-histórico-ideológicas. Essa produção “local” de verdades em certas condições de produção está vinculada também ao uso que a “boa retórica” faz da linguagem, a qual é “pedagogicamente” filtrada pela retórica, na busca de estabelecer uma verdade por meio de elementos persuasivos, ainda que o real dos sentidos permaneça “escapando”:

[...] a boa retórica está a serviço de uma pedagogia da verdade: a *retórica das figuras* [distância entre o pensamento e a expressão, que depende dele] aparece então ao mesmo tempo como um sistema de erros pedagogicamente necessários para atingir a verdade, com, coextensivamente, a ameaça constante de uma escapada para fora da verdade, de um passeio do homem entregue à imaginação (e ao não-ser) (PÊCHEUX, 1995, p. 45).

Mais ainda: todo efeito de neutralidade esconde na verdade uma tomada de posição velada, porque até mesmo não se posicionar é sempre marcar um posicionamento. Para a AD, o interesse não está na linguagem enquanto ato, mas como produção imaginária, em que a *realidade* (“construção discursiva do referente” em Orlandi (2001)) existe pelos sentidos praticados pelo sujeito. Com efeito, como afirma Pêcheux, o efeito de neutralidade mascara

o fato de que a objetividade científica é indissociável de uma *tomada de posição* materialista, para a qual não há *jamaís* equivalência entre várias formulações, e que não espera *jamaís* que a “experiência” sirva para exhibir a “boa” problemática (PÊCHEUX, 1995, p. 197).

O objeto discursivo se constitui pelo trabalho da linguagem, que opera no intermédio entre realidade e pensamento. Desse modo, não é pertinente pensar em uma realidade alheia aos que a vivem, nem mesmo em um “pensamento” apartado de um sujeito que pensa. O que temos é o discurso ligando realidade e pensamento e a ideologia apagando as costuras, tornando óbvio aquilo que possui espessura. Tratando dos “domínios de pensamento”, Pêcheux (1995, p. 99) acrescenta:

ao falar de “domínios de pensamento”, não estamos querendo designar *conteúdos de pensamento fora da linguagem*, que se encontrariam na linguagem com outros conteúdos de pensamento: na verdade, todo “conteúdo de pensamento” existe na linguagem, sob a forma do *discursivo*.

Dando prosseguimento ao projeto teórico pecheutiano no Brasil, Orlandi (2001) contribui de maneira formidável com a AD, ao postular que, em se tratando de discurso, não nos atamos a verdades nos fatos, mas a possíveis *versões* – fazendo ressoar Nietzsche –, ou seja, a efeitos de sentido. Trabalhar com “efeitos de sentido” possibilita uma tomada de posição em favor não de uma relação referencial entre linguagem e mundo, mas de *discursividade*, ou seja, a textualização do discurso a partir de um determinado recorte, com certo direcionamento, que significa o próprio discurso. Em sua discussão sobre o *boato*, a autora salienta que este reafirma a busca por uma *verdade*, porque somos impedidos de ser ou verdadeiros ou falsos, ou seja, não é permitida a contradição, a não-objetividade, ainda que ela permaneça acontecendo, mesmo que apagada.

Partindo do pressuposto de que “não há sentido sem interpretação” (ORLANDI, 2001, p. 19), o sentido não pode ser apreendido como completo e inequívoco, mas histórico: *existe* necessariamente em *relação* a outros sentidos. Diante de um objeto simbólico, não há opção para o sujeito a não ser significar, aquilo que Orlandi (2001, p. 22) denomina “injunção à

interpretação”. A interpretação atesta que o sentido está em aberto, suscetível ao deslize, ao deslocamento, dependendo das condições de produção e de leitura do discurso. Isso não significa que não haja regulamentações de ordem social sobre a produção do sentido, pelo contrário, é a partir disso que há a possibilidade de administração, pelo funcionamento equívoco do processo de significação, “passível de jogo”, pois o poder “está sempre rodeando os sentidos (...) para nos dar certeza do (seu) sentido (verdadeiro)” (ORLANDI, 2001, p. 144). Entretanto, além das injunções e demandas sociais, o sentido não pode ser *qualquer um*, visto que as próprias condições históricas de produção do discurso delimitam a extensão da leitura (interpretação): nem toda nem qualquer uma.

Em suma, refletir sobre a *verdade* na AD, a partir de Pêcheux, é considerar os *efeitos de verdade*, disputa pela formulação (versão) verdadeira, comprometimento com uma interpretação, mesmo que apagada enquanto tal pelo trabalho da ideologia. Como há no processo de significação a falha, sentidos em fuga e em disputa, existe a possibilidade de o sentido ser outro, o que manifesta uma concepção de “verdade” vinculada às posições que são assumidas no discurso para o sujeito (se) falar. Por outro lado, o sentido é afetado pelo político, simbolização das relações de poder, que cerceiam o que pode ser dito e interpretado: o dizer “verdadeiro” é também aquele permitido e legitimado socialmente.

Pós-verdade e discurso: relações (im)pertinentes

O percurso traçado até aqui oferece condições para um entendimento da opacidade do conceito de *verdade*, atrelado a uma série de condições históricas de desenvolvimento da própria Filosofia e dos estudos do discurso. O que desejamos fazer agora é esboçar algumas considerações sobre o que é (ou não é) a *pós-verdade* e o que implica sobre a produção do conhecimento na contemporaneidade.

A origem da expressão “pós-verdade” data de 1992, aparecendo pela primeira vez no artigo *The Government of Lies*, de Steve Tesich. Neste texto, Tesich desenvolve uma crítica incisiva à sociedade norte-americana, alertando para a comodidade da população em viver com a mentira e em ser conivente com ela, ao ponto de “perdoar” as mentiras de seus governantes, citando o escândalo de Watergate, envolvendo Nixon. No texto de Tesich (1992) surgem frases como “esquivar-se da verdade” (“shy away from the truth”), “não queria saber a verdade” (“didn’t want to know the truth”) e “a verdade terá pouco impacto sobre nós” (“the truth will have little impact on us”). Fica clara a forte conotação política da discussão do autor sobre a *pós-verdade*. Ainda em suas palavras,

Nós estamos tornando-nos rapidamente protótipos de um povo que monstros totalitários poderiam apenas almejar em seus sonhos. Todos os ditadores até agora tiveram de trabalhar duro para omitir a verdade. Nós, por nossas ações, estamos dizendo que isso não é mais necessário, que nós adquirimos um mecanismo de espírito que pode despojar a verdade de qualquer importância. De um modo fundamental, nós, como um povo livre, livremente decidimos que queríamos viver em um mundo de pós-verdade (TESICH, 1992, p. 13, tradução nossa)⁷.

O termo “pós-verdade” ganhou um destaque mais evidente nas discussões científicas e midiáticas a partir de 2016, quando o dicionário de Oxford o elegeu como a palavra do ano. Segundo consulta a esse dicionário⁸, a “pós-verdade” é classificada como um adjetivo “relacionado a circunstâncias ou denotando circunstâncias em que fatos objetivos são menos influentes na formação da opinião pública do que apelos a emoções e crenças pessoais”. Nessa definição, fica evidente a relação da “pós-verdade” com a “opinião pública”, o que nos coloca novamente em uma direção política de compreensão do termo, em batimento com a visão de Arendt (2016). Como comentado, para esta autora, a opinião pública tem o poder de banalizar a verdade, de torná-la insignificante, ao ponto de destruí-la (ARENDT, 2016, p.184). Especificamente sobre as formas sistematizadas da mentira, a filósofa deixa claro que “quando uma comunidade adere ao mentir organizado por princípio, e não apenas em relação a particulares, a veracidade como tal, sem o apoio das forças distorsivas do poderio e do interesse, se torna fator político de primeira ordem” (ARENDT, 2016, p. 183).

Tal visão intervém também nos estudos desenvolvidos por D’Ancona (2018) em torno da “pós-verdade”. Segundo este autor (2018, p. 111), “a pós-verdade é, acima de tudo, um fenômeno emocional. Diz respeito à nossa atitude em relação à verdade, e não à própria verdade”. O autor ainda salienta que vivemos um momento histórico volátil, em que as instituições sociais tradicionais passam a ser alvo de completa desconfiança, o que conduz os homens a cada vez mais firmarem-se em suas convicções. Para D’Ancona (2018), nessa nova era importa mais o impacto, a reação social, do que a veracidade, a resposta apática do público a isso: “a indignação dá lugar à indiferença e, por fim, à conivência. A mentira é considerada regra, e não exceção” (D’ANCONA, 2018, p. 34).

⁷ Versão original, em inglês: “We are rapidly becoming prototypes of a people that totalitarian monsters could only drool about in their dreams. All the dictators up to now have had to work hard at suppressing the truth. We, by our actions, are saying that this is no longer necessary, that we have acquired a spiritual mechanism that can denude truth of any significance. In a very fundamental way we, as a free people, have freely decided that we want to live in some post-truth world” (TESICH, 1992, p. 13).

⁸ Na versão original, em inglês: “Relating to or denoting circumstances in which objective facts are less influential in shaping public opinion than appeals to emotion and personal belief”.

Ainda segundo D’Ancona (2018), estamos diante de uma nova epistemologia da (pós-) verdade, a partir da qual todos e ninguém são especialistas, processo que apaga as especificidades de cada sujeito, nivelando-os por baixo, e que tira suas forças “não da evidência, mas do *sentimento*; a essência da cultura da pós-verdade” (D’ANCONA, 2018, p. 67).

A epistemologia da pós-verdade incita que aceitemos “realidades incomensuráveis” e que a conduta prudente consiste em escolhermos lados, em vez de avaliarmos evidências [...] Isso apaga a noção de realidade objetiva e a substitui pelo senso comum, pelo folclore e pelas imagens pixeladas que vemos na tela (D’ANCONA, 2018, p. 90).

A partir de um olhar discursivo, fazemos ressalvas quanto à posição ocupada pelo autor, que em vários momentos dá a ver sua relação com o jornalismo, que busca “verdade” e “objetividade”. Não basta retornar à discussão da missão jornalística de combater a mentira e dar a conhecer a verdade. É imprescindível irmos além, *relativizando a relativização* imposta pela “pós-verdade”. De um ponto de vista discursivo, pensamos na equivocidade da formulação, que a expõe à contradição que a funda. A contradição, aqui, não é um problema a ser superado, mas faz parte do funcionamento necessário da ideologia sobre o discurso, produzindo evidências. Problematisando essas evidências, podemos compreender a pertinência da designação. Além disso, dar um nome a uma “era” é um passo arriscado, complexo e dificilmente coerente aos contemporâneos dessa mesma época. Nomear coloca-nos em uma relação epistemológica profunda, porque significa classificar, e isso já organiza uma determinada direção para nossa compreensão. Dizer que vivemos a “Era da Pós-Verdade” é sempre-já produzir um sentido para esse momento histórico.

Nesse sentido, entendemos que “pós” pressupõe que houve, em algum momento passado, um “durante a verdade”, o que, a partir das seções anteriores, acreditamos foi possível questionar. Esse mesmo “pós” também tem um sentido de “ultrapassado”, como se a *verdade*, atualmente, fosse um assunto posto de lado, “superado”, na iminência de acabar. Aproxima-se particularmente do que Arendt (2016) chamava de *banalização*, ou seja, a secundarização da verdade, abandonada em um pano de fundo longínquo e indistinto. Junto com os demais “pós” (pós-modernidade, pós-método, pós-cultura, etc...), a “pós-verdade” é o indicativo de uma relação fragilizada com a ciência, quase amedrontada de tomar uma posição com a qual se comprometa com adesão, sem constituir um corpo coerente e afirmativo.

Ademais, notamos outro ponto de funcionamento equívoco na própria expressão, agora em inglês: *post-truth*. O prefixo “post” é uma variação daquilo que “pós” significa em língua portuguesa; porém, o mesmo “post” pode ser lido como “postar”, significado que nos coloca em

relação direta com as redes sociais, que existem em função do “postar”. Assim sendo, *post-truth* também significa “postar a verdade”, a verdade que merece ser compartilhada.

Assim, a “pós-verdade” seria uma mentira? Para nós, não. Mas seria um risco de precipitação e pouco critério epistemológico. O termo “pós-verdade” esgarça os limites dos conceitos em que se baseia (Verdade, Sociedade, Tempo), sem dizer muito no final das contas, mostrando-se, desse lado, “oco”. Por outro lado, podemos contrapô-lo a ele mesmo, analisando as condições histórico-ideológicas de produção do próprio enunciado, que, se não explicam sua aplicação, justificam sua formulação e emergência, observação que é muito cara à AD. Explorando uma possível força teórica e explicativa do termo, a AD tem espaço para trazer contribuições a essa discussão. Nesse ponto, concordamos com D’Ancona (2018) ao sugerir que devemos “insistir na mudança”, porque não é possível assumir que melhorias virão “por vontade própria, como resposta orgânica ao desencantamento” (D’ANCONA, 2018, p. 122).

O que se discute de “pós-verdade”, até então, liga-a a crenças, desconfianças e emoções. O investimento é em um sujeito sem resistência, agarrado a seus próprios sentidos, tentando (frustradamente) superar o inevitável movimento dos sentidos na história.

Na longa decadência do discurso público, que, finalmente, conduziu à era da pós-verdade, a classe política e o eleitorado conspiraram em favor da degradação e debilitação do que dizem um ao outro. Promessas irrealizáveis são compatibilizadas com expectativas absurdas; os objetivos inalcançados são ocultados pelo eufemismo e pela evasão; o hiato entre retórica e realidade gera desencantamento e desconfiança. E, em seguida, o ciclo recomeça. Quem ousa ser honesto? (D’ANCONA, 2018, p. 128).

Nessa mesma direção, Pereira (2017), baseando-se em Arendt, afirma que as novas maneiras de a mentira se organizar dão a ver a experiência moderna, evidenciando a radicalidade do autoengano. Nas palavras do autor, a “experiência totalitária do mentir por princípio dá provas do aniquilamento das relações humanas, em que todos desconfiam da veracidade de todos” (PEREIRA, 2017, p. 166).

Para a AD, contudo, não é cabível cair em pessimismo e derrotismo, visto que, já assinalava Pêcheux (1995), “não há dominação sem resistência: primado prático da luta de classes, que significa que é preciso ‘ousar se revoltar’” (PÊCHEUX, 1995, p. 304). A resposta parece estar mais em como *lidar* com as incertezas, ao invés de simplesmente superá-las ou abraçá-las cegamente. O “lidar” aqui tem sentido de *trabalhar com/sobre os sentidos*, na tentativa de entender o papel da dúvida na resistência à crença. Desconfiar dos sentidos (particularmente dos favoráveis!)

é um passo difícil, porque demanda uma análise crítica do próprio desejo de completude do sujeito.

Portanto, não se trata de presumir que emoções e crenças um dia deixarão de importar no momento de interpretar, mas de entender, com Pêcheux (1995), que todo gesto de interpretação está já condicionado à sua inscrição em uma formação discursiva e não outra, que fornece a materialidade à ideologia via discurso, pois “o real existe, necessariamente, independentemente do pensamento e fora dele, mas o pensamento depende, necessariamente, do real, isto é, não existe fora do real” (PÊCHEUX, 1995, p. 255). D’Ancona (2018) lança luz sobre isso ao afirmar que “a batalha entre sentimentos e racionalidade é, de certa forma, uma dicotomia falsa. Mais do que nunca, a verdade requer um sistema de entrega emocional, que fala à experiência, à memória e à esperança” (D’ANCONA, 2018, p. 114). O que parece significativo é trabalhar com a crença, sem deixar de questioná-la, de confrontá-la com seus limites. Atrémos isso àquilo que Pêcheux (1990) denominou “cobertura lógica da adesão” (deslocando “cobertura lógica” para *cobertura afetiva*), ou seja, o funcionamento equívoco do real, revestindo de lógica as regiões heterogêneas da significação, produzindo no lugar efeitos de naturalidade às filiações de sentido:

tudo se passa como se, face a essa falsa aparência de um real natural-social-histórico homogêneo coberto por uma rede de proposições lógicas [afetivas], nenhuma pessoa tivesse o poder de escapar totalmente (...) como se esta adesão de conjunto devesse, por imperiosas razões [emoções], vir a se realizar de um modo ou de outro (PÊCHEUX, 1990, p. 32).

Se, por um lado, a Filosofia acostumou-se a tratar das “grandes” verdades, por outro, há de encarar, agora, as “pequenas” verdades, que por isso mesmo se encontram ameaçadas. São as “verdades do dia a dia”, banais, cotidianas, que se encontram ameaçadas, postas em xeque. Urge olharmos “para baixo”, para aquilo que Pêcheux (1990) chamava de “ordinário do sentido”, porque é ali que se encontra o acontecimento do discurso, o motor da história: luta por verdades cotidianas.

O que não parece, de modo algum, produtivo e coerente é afirmar que na suposta “era da pós-verdade”, também conhecida como *hoje*, não se possa mais falar em verdade, e que, depois de Nietzsche, ‘tudo é relativo’. Essa visão se mostra pequena e limitada, pois ignora que, embora as margens sejam fluidas, elas existem, em razão da inscrição do discurso na história, o que delimita condições históricas de produção da(s) verdade(s): nem una e inequívoca; mas nem toda ou qualquer uma (ORLANDI, 2001).

Para fechar a reflexão aqui desenvolvida, como última ressalva, frisamos que não se trata nunca de *superar* a ideologia e os afetos como se fossem formas de “contaminação” do discurso.

Em AD, não existe discurso sem sujeito, assim como não existe sujeito sem ideologia (PÊCHEUX, 1995), de forma que não há discurso que não seja produzido e afetado por uma formação ideológica. A ideologia é incontornável, justamente porque não significa ocultação de conteúdo, mas *funcionamento do discurso para a produção de evidências* na relação do sujeito com a língua (a ilusão (necessária) de um sujeito fonte de seu dizer e a ilusão de um sentido literal). Conforme Pêcheux (1995, p. 257), “não se rompe jamais com a ideologia em geral, mas sempre com esta ou aquela formação ideológica”. A questão que colocamos é a de, segundo Pêcheux (1995), desidentificarmos-nos com uma formação discursiva para nos inscrevermos em outra, e entender esse processo de (des)identificação como um movimento contínuo do sentido e do sujeito na história, como forma de pensar criticamente. Enfim, é necessário “ousar’ se revoltar” (PÊCHEUX, 1995, p. 304).

Referências

- ARENDT, H. Verdade e Política. In: _____. *Entre o passado e o futuro*. 8ª ed. Trad. de Marcos W. Barbosa. São Paulo: Perspectiva, 2016.
- ARISTÓTELES. *Metafísica*. Trad. de Marcelo Perine. São Paulo: Ed. Loyola, 2002.
- ARISTÓTELES. *Órganon*. Trad. de Édson Bini. Bauru: Edipro, 2005.
- CAMARGO, G. A. Sobre o conceito de verdade em Nietzsche. *Revista Trágica: estudos sobre Nietzsche*, v. 1, n. 2, p. 93-112, 2008.
- D’ANCONA, M. *Pós-verdade: a nova guerra contra os fatos em tempos de fake news*. São Paulo: Faro Editorial, 2018.
- FILHO, B. B. Nota sobre o conceito aristotélico de Verdade. *Caderno de História e Filosofia da Ciência*, Campinas, v. 13, n. 2, p. 233-244, jul.-dez. 2003.
- FOUCAULT, M. *A arqueologia do saber*. 7ª ed. Trad. de Luiz Felipe Baeta Neves. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2008.
- FOUCAULT, M. *A ordem do discurso*. 3ª ed. Trad. de Laura Fraga de Almeida Sampaio. São Paulo: Loyola, 1996.
- FOUCAULT, M. *A verdade e as formas jurídicas*. Trad. de Eduardo Jardim e Roberto Machado. Rio de Janeiro: Editora Nau, 2005.
- NIETZSCHE, F. W. *Além do Bem e do Mal – ou prelúdio de uma filosofia do futuro*. Trad. de Marcos Pugliesi. Curitiba: Hemus, 2004.
- NIETZSCHE, F. W. *A vontade de potência: ensaio de uma transmutação de todos os valores*. 2008.
- ORLANDI, E. P. *Análise do discurso: princípios e procedimentos*. Campinas: Pontes, 1999.
- CLARABOIA, Jacarezinho/PR, n.15, p. 28-50, jan./jun, 2021. ISSN: 2357-9234.

ORLANDI, E. P. *Discurso e texto: constituição e formulação dos sentidos*. Campinas: Pontes, 2001.

PÊCHEUX, M. *O discurso: estrutura ou acontecimento*. Trad. de Eni P. Orlandi. Campinas: Pontes, 1990.

PÊCHEUX, M. *Semântica e discurso: uma crítica à afirmação do óbvio*. Trad. de Eni P. Orlandi. Campinas: Editora da Unicamp, 1995.

PÊCHEUX, M.; FUCHS, C. A propósito da Análise Automática do Discurso: atualização e perspectivas. In: Gadet, F.; Hak, T. (Org.). *Por uma análise automática do discurso: uma introdução à obra de Michel Pêcheux*. Campinas: Editora da Unicamp, 1990.

PEREIRA, G. A. E. *O problema da verdade na obra de Hannah Arendt*. Tese (Doutorado em Filosofia). Universidade Federal de Minas Gerais – Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas. Belo Horizonte: UFMG, 2017.

Recebido em: 5/12/2019

Aprovado em: 28/3/2020